

Koncepcja metod prowadzących do wyzwolenia (*upāya*) w śiwaizmie kaszmirskim

Monistyczne tantry śiwaickie, przedstawiające różnorodne doktryny i praktyki soteriologiczne, dały początek wielu tradycjom i liniom nauczycielskim - ich założyciele przeorganizowali ten niespójny i nieuporządkowany materiał, akcentując treści, które mogli wykorzystać na poparcie własnych tez, odrzucając zaś to, co pozostawało z nimi w sprzeczności. Kaszmirski teolog Abhinawagupta (Abhinavagupta, X/XI wiek), wywodzący się z tradycji *trika*, podjął się naukowej egzegezy pism śiwaickich: uporządkowanie i przeformułowanie głównych doktryn miało na celu stworzenie spójnego systemu metafizyki i praktyki, wolnego zarazem od kontrowersyjnych i trudnych do zaakceptowania dla ogółu społeczeństwa elementów. Jego *opus magnum*, *Tantraloka* (*Tantrāloka*), wyczerpująco omawia wszystkie aspekty *triki*, tj. założenia metafizyczne, praktyki rytualne i jogiczne, głównie na podstawie *Maliniwidżajottaratantry* (*Mālinīvijayottaratantra*), w której Abhinawagupta widział kwintesencję wszystkich pism śiwaickich.

Stworzenie spójnego systemu monistycznej metafizyki śiwaickiej ułatwiły Abhinawagupcie kategorie wypracowane przez filozoficzną szkołę *pratjābhidhāna*¹ (*pratyābhidhāna*), której był oddanym zwolennikiem i której poświęcił dwa obszernie komentarze. Z kolei dla usystematyzowania mnogości zalecanych przez tantry praktyk doskonalenia świadomości kaszmirski teolog odwołał się do koncepcji metod prowadzących do wyzwolenia, zwanych *upaja* (*upāya*). Teoria *upāya* jest wspominana już w *Maliniwidżajottaratantrze*² w kontekście dyskusji o rodzajach doświadczenia mistycznego (*āveśa*), nie odgrywa tu jednak istotnej roli: poświęcono jej zaledwie kilka wersów. Koncepcja ta zainspirowała kaszmirskiego uczonego, który twórczo ją rozwinął i uczynił jednym z filarów swojego systemu.

Maliniwidżajottaratantra wylicza trzy metody samorealizacji, tj. *āṇava upāya*, *śākta upāya* i *sāmbhava upāya*. Kaszmirski uczony wzbogacił ten system o czwartą metodę, *anupāya upāya*, czyli „metodę bez metody”. *Upaje* są dla Abhinawagupty szerokimi kategoriami rodzajowymi, zdolnymi pomieścić bardzo różne praktyki doskonalenia świadomości, także te wywodzące się z innych tradycji

¹ Przedstawiciele tego kierunku, zapoczątkowanego w IX wieku przez Wasuguptę, już wcześniej podjęli próbę systematycznego wykładu monistycznej metafizyki śiwaickiej w kategoriach używanych przez inne szkoły filozoficzne.

² MV II.20–23.

śiwaickich. Klasyfikacja poszczególnych praktyk tantrycznych zakłada ich hierarchizację: *anawa* jest uważana za metodę najniższą, a *anupaja* za najwyższą. Hierarchiczny porządek czterech metod pozwolił kaszmirskiemu uczonemu na inkorporację obcych praktyk bez uszczerbku dla własnej tradycji, która zachowała indywidualny charakter. Autor *Tantraloki* nie odrzucał praktyk rozwijania świadomości zalecanych przez inne tradycje śiwaickie: wszystkie uważał za przydatne na pewnym poziomie, wykazał jednak, że metoda najdoskonalsza jest propagowana przez *trikę*.

Popularna w Kaszmirze tantra *Widźnanabhajrawa* w całości stanowi zbiór praktyk mających na celu rozwijanie indywidualnej świadomości. Choć wspomniana tantra nie odwołuje się do koncepcji czterech (bądź trzech) *upāya*, komentator Śiwopadhjaja (Śivopādhyāya) często dookreśla, jaką metodę reprezentują poszczególne praktyki. Łatwo zauważyć, że niektóre praktyki, opisane w *Widźnanabhajrawie* w bardzo podobny sposób, zostały zaklasyfikowane przez komentatora jako odmienne metody. Lilian Silburn wyjaśnia, że ta sama praktyka może być zaliczona do różnych metod, jeśli jest wykonywana z innych pobudek i przynosi odmienne skutki, przede wszystkim jednak, jeśli powoduje ją intensywniejsza łaska Śiwy³. Trudności z kategoryzacją poszczególnych praktyk pogłębia również fakt, że każda metoda może stanowić swoistą kulminację metody niższej. Szczególnie trudna do uchwycenia jest różnica pomiędzy *śambhava upāya* i *anupāya upāya*.

Abhinawagupta łączy poszczególne metody wyzwalające z intensywnością łaski Śiwy. Najbardziej zaawansowana metoda, *anupāya*, wymaga największej łaski. Kreatywna moc, którą Śiwa obdarza swych wyznawców, jest utożsamiana z intuicją (*pratibhā*), intensyfikującą doświadczenie i umożliwiającą wgląd w prawdziwą naturę rzeczywistości. Obdarzenie mocą jest wyobrażane jako „upadek Śakti” (*śaktipāta*), co podkreśla nagły i nieuwarunkowany charakter tego zjawiska. Łaski nie można w żaden sposób sprowokować ani ofiarami, ani pobożnymi czynami, ani odprawianiem rytuałów – zawsze decyduje o tym wola Śiwy. Gdyby łaska była uwarunkowana, przeczyłoby to naturze Absolutu, jego niczym nieograniczonej autonomii. W trzynastym rozdziale *Tantraloki* Abhinawagupta łączy łaskę z różnymi rodzajami intuicji. Im potężniejsza *śaktipāta*, tym większa intuicja staje się udziałem podmiotu indywidualnego. Kaszmirski uczony zaznacza, że najintensywniejszy rodzaj *śaktipāta* powoduje natychmiastowy wgląd w istotę rzeczywistości, adept doświadcza własnej natury, uzyskane poznanie jest jednak tak przytłaczające, że od razu umiera.

Innymi słowy, chociaż joginowi może się wydawać, że sam dokonuje wyboru rodzaju praktykowanej metody, w rzeczywistości decyduje o tym wola Śiwy, obdarzającego wyznawcę tym rodzajem mocy, który umożliwia mu praktykowanie konkretnej metody. Koncepcja *upāya* zakłada wprawdzie stopniowe przechodze-

³ SILBURN 1961: 25–26.

nie od metody najniższej do tych bardziej zaawansowanych, nawet jednak początkujący adept może zostać obdarzony tak intensywną mocą, że od razu skieruje się ku wyższej metodzie.

Warto zwrócić uwagę na fakt, że w ujęciu Abhinawagupty celem poszczególnych *upāya* nie jest wyzwolenie z kręgu narodzin i śmierci, lecz poznanie, wgląd w istotę rzeczy. Wyzwolenie w chwili śmierci zapewniał już rytuał inicjacji (*dikṣā*), niszczący skazę prymarną i codzienne odprawianie rytuałów. Codzienny rytuał wyznawców *triki* nie był skomplikowany, obejmował składanie ofiar wizerunkom bóstw, z którymi adept został połączony w czasie inicjacji oraz recytację mantr zalecaną liczbę razy⁴. Bardziej zaawansowane praktyki były przeznaczone dla tych adeptów *triki*, dla których perspektywa uzyskania wyzwolenia w chwili śmierci nie była zadowalająca. *Upaje* miały prowadzić do doświadczenia własnej natury w intensywnym, dającym błogość przeżyciu mistycznym, ich celem było zatem wyzwolenie za życia (*jīvanmukti*).

Najniższa, tzw. metoda jednostkowa lub metoda duszy indywidualnej (*āṇava upāya*) jest przeznaczona dla najmniej zaawansowanych adeptów obdarzonych najmniejszą mocą. Nazwa wskazuje, że jest to metoda właściwa dla duszy indywidualnej, spętanej więzami transmigracji, którą pojawiające się w procesie manifestacji wszechświata skazy (*mala*) pozbawiły wiedzy i autonomii. Metoda ta nosi również nazwę *kriyā upāya*, co sugeruje, że zakłada ona fizyczne działanie i wykorzystuje środki zewnętrzne, takie jak recytowanie mantr, pozycje jogiczne, ćwiczenia oddechowe, rytuał. Abhinawagupta cytuje następującą strofę z *Malinīvidžajottaratantry*:

Absorpcja (*samāveśa*), osiądana za pomocą recytacji (*uccāra*), pozycji ciała (*karāṇa*), medytacji (*dhyāna*), fonemów (*varṇa*), tworzenia podpór (*sthānaprakalpana*) słusznie nosi nazwę „jednostkowej”⁵.

W dalszej części pierwszego rozdziału *Tantraloki* Abhinawagupta dookreśla, czym jest metoda jednostkowa:

[Słowo] „jednostka” (*aṇu*) [zakłada] mianowicie widoczny dualizm (*bheda*), dlatego metoda ta [jest nazywana] „jednostkową”. [Choć] zasadza się na stwierdzeniach o naturze myśli dyskursywnych, na końcu jest wolna od myśli dyskursywnych (*nirvikalpaka*)⁶.

Metoda najniższa jest zatem przeznaczona dla tych adeptów, którzy utożsamiają się z fałszywymi przedstawieniami jaźni, np. z ciałem, umysłem. Prawdziwą naturę jaźni przesłaniają myśli dyskursywne (*vikalpa*), które dzielą rze-

⁴ SANDERSON 1996: 27–28.

⁵ *uccāraḥ karāṇādhyaṇavarṇasthānaprakalpanaiḥ | yo bhavet sa samāveśaḥ samyag āṇava ucyate ||* T, 1.170.

⁶ *aṇur nāma sphuṭo bhedaḥ tad upāya iha āṇavaḥ | vikalpaniścayātmaiva paryante nirvikalpakaḥ ||* T, 1.221.

czywistość, sprawiają, że przedmiot jest postrzegany jako odrębny od podmiotu. Metoda jednostkowa zakłada ustawiczny wysiłek zmierzający do oczyszczenia umysłu z myśli dyskursywnych. Adept, którego wiedza i autonomia są ograniczone, nie jest w stanie skierować uwagi bezpośrednio na podmiotowy aspekt świadomości. W czasie medytacji musi zatem posłużyć się konkretną „podporą”, np. mantrą. Koncentrując się na określonym przedmiocie, stara się przedłużyć ten stan, by w końcu całkowicie utożsamić się z przedmiotem. Absorpcja prowadzi do zawieszenia różnic podmiotowo-przedmiotowych i uchwycenia natury jaźni. Choć celem metody jednostkowej jest doświadczenie czystej, niepodzielnej jaźni, sam proces zasadza się na dualizmie (*bheda*): adept zawsze musi odwołać się do przedmiotowego aspektu rzeczywistości.

Praktyki zaliczane do *āṇava upāya* stanowią, w określonych warunkach, pomost do metody wyższej, *śākta upāya*. Przykładowo powtarzanie mantr może przekształcić się w metodę *śākta*, jeśli towarzyszy mu twórcze wykorzystanie mocy leżącej u podstaw Mowy.

Metoda wyższa, *śākta upāya* („metoda mocy”), zwana też *jñāna upāya*, zakłada większą łaskę Śiwy. Jak nazwa wskazuje, adept posługujący się tą techniką dąży do wyzwolenia poprzez manipulację mocą. Cytowana w *Tantraloce Malini-wiḍḍajottara* charakteryzuje tę metodę następująco:

Absorpcja (*samāveśa*), którą osiąga się, medytując tylko za pomocą umysłu (*cetasā*) nad [jakąś] rzeczą, bez [pomocy] recytacji [itp.], nosi nazwę *śākta*⁷.

Metoda mocy, podobnie jak metoda jednostkowa, opiera się na oczyszczaniu umysłu z myśli dyskursywnych. Celem adepta jest osiągnięcie stanu czystej, nie-różnicowanej (*nirvikalpa*) świadomości. Abhinawagupta, przewidując zarzut, że metody te są tożsame, podkreśla istotną różnicę:

[Sprzeciw:] Czy świadomości dyskursywnej (*vaikapikī dhī*) nie ma [również] w metodzie jednostkowej?

[Odpowiedź:] [W metodzie jednostkowej] jest, ale za pomocą innego środka (*anyopāya*). Natomiast [o metodzie mocy Śiwa] powiedział, że nie wymaga recytacji [itd.]. Wyraz „recytacja”, będący w liczbie mnogiej implikuje „itd.”⁸. [Recytacja itd.] nie są [wykorzystywane] w metodzie mocy. Stan mocy to zatem [jednocześnie] jedność i dualizm (*bhedābheda*)⁹.

⁷ *uccārahitam vastu cetasā vicintayan|yam samāveśam āpnoti śāktaḥ so trābhidhēyate* || T, 1.169.

⁸ Abhinawagupta odnosi się tutaj do złożenia *uccārahitam* użytego w definicji metody mocy w *Maliniwiḍḍajottaratantre*. Według kaszmirskiego uczonego wyraz *uccāra* występuje w założeniu w liczbie mnogiej (*uccāraiḥ rahitam*), które implikuje „itd.” (*ādi*). Metoda mocy nie wykorzystuje zatem recytacji, pozycji ciała, medytacji itd.

⁹ *namu vaikalpikī kim dhīr āṇave nāsti tatra sā|anyopāyātra tūccārahitatvam nyarūpayat || uccāraśabdenātroktā bahvantena tadādayaḥ|śaktyupāye na santy ete bhedābhedaḥ hi śaktitā* || T, 1.219–220.

Proces „oczyszczania” myśli dyskursywnych w metodzie mocy polega na wytworzeniu tzw. czystych (*śuddha*) *wikalp* i utrzymywaniu na nich uwagi. Adept może np. wytworzyć *wikalpę*, że jest tożsamy z Śiwą, a następnie umocnić się w niej, eliminując inne myśli dyskursywne. Stwierdzenie: „jestem Śiwą” pociąga wprawdzie za sobą odróżnienie podmiotu i przedmiotu, może jednak doprowadzić do uchwycenia prawdziwej natury rzeczywistości¹⁰. Powodzenie zapewnia tylko całkowita koncentracja na tej jednej myśli. Zastosowana tu twórcza medytacja (*bhāvanā*) zasadza się na „wytwarzaniu” nowego stanu rzeczy: wyobrażanie właściwych przedmiotów prowadzi do stopniowego oczyszczenia umysłu. Abhinawagupta ujmuje to następująco:

Jak ktoś, kto intensywnie myśli (*bhāvayatas*), że jest grzesznikiem, staje się nim, tak samo ktoś, kto myśli, że jest Śiwą, nikim innym, takim się staje. Ta pewność przenikająca serce autorefleksji, zwana jest stanem braku myśli dyskursywnych, który został wywołany zbiorem myśli dyskursywnych dotyczących jedności z Śiwą¹¹.

Czysta *wikalpa* eliminuje inne myśli dyskursywne i zapobiega powstawaniu nowych. Wypełnia umysł całkowicie, aż w końcu sama znika, odsłaniając naturę świadomości:

Poprzez ograniczenie myśli dyskursywnych świadomość, która jest prawdziwą rzeczywistością, pozbawiona myśli dyskursywnych, manifestuje wyraźnie swoją naturę. Mądry człowiek powinien czynić wysiłki, aby skupić się na niej¹².

Metoda mocy obejmuje również praktyki wykorzystujące intensywne emocje, jak gniew czy strach, które, podobnie jak myśli dyskursywne, są formami Śakti. Moc Śiwy leży u podstaw wszystkich aktów poznawczych i przeżyć podmiotu indywidualnego. Zadaniem adepta zwracającego się ku tej metodzie jest skupienie się na wybranym, dostępnym mu aspekcie mocy i doświadczenie go jako przejawu własnej jaźni. Intensywne emocje są w stanie „przesłonić” cały świat, podmiot całkowicie się w nich pogrąża, odrywając się od wszystkiego innego. Osoba doświadczająca silnego gniewu, przerażenia czy intensywnej rozkoszy znajduje się w stanie zaślepienia, nie reaguje na zewnętrzne bodźce. Podmiot staje się ofiarą (*paśu*) przerażających bogiń, aspektów Śakti przejawiających się w formie emocji:

Natomiast [moce], których natura nie została właściwie rozpoznana, zaciemniają olśnienie świadomości, które jest w swej istocie niedyskursywne (*nirvikalpaikasāra*) nawet w wypadku myśli dyskursywnej. Zaciemniają go przez wprowadzenie wątpliwości i strachu, które mają naturę bóstwa i przyjmują postać myśli dyskursywnej.

¹⁰ Na temat *bhawany* zob. SACHA 2003: 151–152.

¹¹ *yathā hi duṣṭakarmāsmīty evaṃ bhāvayatas tathā || tathā śivo 'haṃ nānyo 'smīty evaṃ bhāvayatas tathā|etad evocyste dārḍhyam vimarśahrdayaṅgamam|| śivaikāmyavikalpaughadvārikā nirvikalpatā|* T, 15.269b–271a.

¹² *vikalpanirhrāsavaśena yāti vikalpavandhyā paramārthasatyā|samvit svarūpaprakāṭatvam itthaṃ tatra avadhāne yatatām subuddhiḥ ||* T, 10.203.

Myśl dyskursywna zasadza się na różnorodnym połączeniu fonemów i liter i ma naturę Śakti Ghoratarā. W ten sposób te moce są odpowiedzialne za wiązanie duszy więzami transmigracji¹³.

Adept może jednak zostać panem swoich emocji, gdy koncentruje się na nich samych i zwalczy pojawiające się w umyśle egoistyczne impulsy, np. pragnienia zemsty, ucieczki. Jego celem jest wyjście poza zewnętrzną przyczynę emocji i skupienie się na samym doznaniu. Podczas przeżywania intensywnych emocji łatwiej jest niż w zwykłych stanach świadomości dostrzec dynamiczną naturę jaźni.

Do metody mocy zalicza się też ezoteryczne praktyki kaulów, wykorzystujące przeżycia natury przyjemnościowej, tj. doznania zmysłowe, które są rozumiane bardzo szeroko: zalicza się do nich zarówno przyjemność smakosza podczas spożywania wyśmienitego posiłku, rozkosz erotyczną¹⁴, jak również przeżycia natury estetycznej w czasie kontaktu z dziełami sztuki¹⁵. Koncentracja na przeżyciach przyjemnościowych może odsłonić inny aspekt absolutnej świadomości, jakim jest najwyższa błogość¹⁶.

Praktyka ta, podobnie jak praktyki należące do metody niższej, musi być powtarzana, ponieważ jednorazowe doświadczenie nie pozostawia trwałych skutków.

Kolejna, trzecia już metoda, *śāmbhava upāya* (metoda Śāmbhu), nosi również nazwę *icchā upāya*, ponieważ pozwala dotrzeć do etapu, w którym w Śiwie pojawia się pragnienie (*icchā*) stwarzania, ale wszystko pozostaje jeszcze nie-różnicowane. Wola stwarzania na poziomie podmiotu absolutnego odpowiada pierwszemu impulsowi w świadomości podmiotu indywidualnego podczas aktu poznawczego. *Maliniwidžajottara* definiuje tę metodę następująco:

Absorpcja, która powstaje na skutek pouczenia guru u kogoś wolnego od myśli [dyskursywnych], nosi nazwę metody Śāmbhu¹⁷.

Metoda ta zakłada zatem wysoki rozwój indywidualnej świadomości i jest wolna od wszelkiego dualizmu: adept odwraca się od przedmiotowych aspektów doświadczenia. Jest w stanie uchwycić czystą, nie-różnicowaną świadomość Śiwy bez pomocy jakichkolwiek podpór. Z czasem stan świadomości wolnej

¹³ *tathātvena tu aparīññātasvarūpās ciccamatkāraṃ vikalpe 'pi nirvikalpaikasāraṃ tena tena vicitravarṇākṣarapuñjātmanā ghoratarātmanā vikalparūpena devatātmanā śaṅkātaṅkānupraveśena tīrodadhatyaḥ sāmśārikapāśyapaśubhāvadāyinyah*, PTV: 200.

¹⁴ VBH. 69.

¹⁵ *Widžānabhajrawa* zaleca:

Gdziekolwiek umysł znajduje przyjemność, właśnie na tym powinien się koncentrować. Wszędzie tam przejawia się natura najwyższej błogości.

yatra yatra manastuṣṭir manas tatraiva dhārayet |

tatra tatra parānandasvārūpaṃ sampravartate || VBH, 74.

¹⁶ Por. NITECKA 2005/2006, NITECKA 2011.

¹⁷ *akimciccintakasyaiva guruṇā pratibodhataḥ |*

utpadyate ya āveśaḥ śāmbhavo 'śāv udīritaḥ || T, 1.168.

od konstrukcji myślowych zostaje utrwalony i adept może go przenieść na inne aspekty rzeczywistości, uznając je za przejaw własnej jaźni:

Przeto świadomość wolna od myśli dyskursywnych, niezależna od kreatywnej medytacji (*bhāvanā*) itd., osiąga stan tożsamości z Śiwą, wtedy następuje absorpcja Śambhu.

Stwierdzenia (*vinīścaya*) [dyskursywne], które później powstają, osiągają dzięki temu stan tożsamości [z Śiwą]. Nie są one już narzędziem¹⁸.

Adept metody Śambhu poszukuje stanu świadomości, który można określić jako *nirvikalpa*, tzn. wolny od wszelkich konstrukcji myślowych i wyobrażeń. Zjawiska świadomościowe, myśli, przeżycia nie stanowią ciągu, ale następują po sobie często w trudnych do zauważenia odstępach. Celem adepta jest uchwycenie samego kognitywnego światła świadomości w przerwie (*madhya*) między dwiema myślami, przeżyciami czy postrzeżeniami, w którym manifestuje się doskonała pustka (*śūnyatā*) nieodróżnicowanej świadomości¹⁹.

Inna technika odwołuje się do koncepcji, że w każdym zjawisku świadomościowym można wyróżnić początkowy moment, w którym pozostaje ono w silnym związku ze swoim źródłem, czyli z jaźnią. Ta pierwsza, intensywna, ale jeszcze nieodróżnicowana wibracja zostaje stopniowo zaciemniona przez konstrukcje myślowe (*vikalpa*), które ukrywają jej naturę. Zadaniem adepta *śāmbhava upāya* jest uchwycenie tego początkowego momentu i przedłużenie go. Adept powinien starać się jak najdłużej nie dopuszczać do pojawienia się myśli dyskursywnej. Koncentracja na początkowym stadium zjawiska świadomościowego powinna doprowadzić do jego źródła, tj. do jaźni:

Autorefleksja (*vimarśa*) w sercu, w której wszystko [cały wszechświat] rozpuszcza się bez reszty, przejawia się na początku i na końcu postrzeżenia rzeczy i w pismach objawionych nosi nazwę uniwersalnej (*sāmānya*) wibracji zasadzającej się na rozlaniu (*ucchalana*) we własnej jaźni²⁰.

Najwyższa metoda, *anupāya upāya* („metoda bez metody”), nosi również nazwę *ānanda upāya*. Trudno wskazać istotną różnicę pomiędzy tą metodą a *śāmbhava upāya*; *anupāya* jest uważana za najwyższy stan *śāmbhava upāya*.

Pod pojęciem *anupāya* kryje się nagle, spontaniczne poznanie wyzwalaające, które nie jest poprzedzone żadną techniką koncentracji czy oczyszczania umyśłu²¹. Abhinawagupta przytacza przykład adepta, w którym jednorazowe poucze-

¹⁸ *tenāvikalpā samvittir bhāvanādyanapekṣiṇī ||*
śivatādātmyam āpannā samāveśo 'tra śāmbhavaḥ |
tatprāsādāt punaḥ paścātbhāvino 'tra vinīścayāḥ ||
santu tādātmyam āpannā na tu teṣāṃ upāyatā | T.1.178b–180a.

¹⁹ por. DYCZKOWSKI 1987: 184.

²⁰ *hṛdaye svavimarśo 'sau drāvitāśeṣaviśvakaḥ ||*
bhāvagrāhādīparyantabhāvi sāmānyasaṃjñakāḥ |
spandaḥ sa kathyate śāstre svātmāny ucchalanātmakāḥ || T, 4.182b–183.

²¹ Por. PANDEY 1963: 315.

nie z ust nauczyciela lub przeczytanie świętego tekstu wywołuje intensywne doświadczenie tożsamości z Śiwą:

Oto forma, która jest pozbawiona środków. Jaki jest zatem sens pouczenia? Pouczenie występuje tylko jeden raz, potem mówi się o stanie pozbawionym środków (*anupāyatva*)²².

Pouczenie guru stanowi wprawdzie bezpośrednią przyczynę takiego doświadczenia, ale nie może być uznane za środek świadomie użyty w celu jego wywołania. Wyzwolenie może ponadto nastąpić samoistnie, bez jakiegokolwiek bodźca. Poprzez bodziec rozumiemy tutaj działanie bezpośrednio poprzedzające przeżycie wyzwalające.

Doświadczenie mistyczne według metody *anupāya* może przebiegać następująco: wyzwolony za życia guru spotykając ucznia, który osiągnął odpowiedni poziom duchowego rozwoju, utożsamia się z nim, przekazując mu swój stan świadomości:

Gdy ci [uczniowie], których świadomość jest nieskalana, widzą tego [tj. nauczyciela, który osiągnął wyzwolenie za życia], utożsamiają się z nim na skutek przeniesienia jego natury (*tādrūpyakrameṇa*). Na tym właśnie zasadza się jego stan łaski²³.

Abhinawagupta jest zdania, że niektórzy ludzie rodzą się z tak wielką wiedzą duchową, że nie muszą odprawiać rytuałów ani praktykować jogi. W ich przypadku wyzwolenie pojawia się spontanicznie, jako nagły wgląd we własną naturę.

W większości przypadków jednak *anupāya upāya* musiała być poprzedzona długotrwałą praktyką różnych metod prowadzących do rozwoju indywidualnej świadomości. Tylko człowiek przygotowany jest w stanie odpowiednio zareagować na pouczenie guru.

Nasuwa się pytanie, czy ktoś, kto nigdy nie zetknął się z doktryną i praktyką śiwaizmu kaszmirskiego, może spontanicznie dostąpić poznania wyzwalającego, tj. czy obdarzony dużą intuicją adept może doświadczyć natury rzeczywistości, jeśli nie ma o niej wiedzy teoretycznej. Dopuszczenie takiej możliwości podważyłoby sens naukowej i nauczycielskiej działalności Abhinawagupty. Jego dzieła służą przecież pouczeniu i sprowokowaniu poznania wyzwalającego w uczniach. Abhinawagupta wyraźnie podkreśla, że nieodzowna jest nie tylko znajomość prawd objawionych w pismach tantrycznych. Przydatna okazuje się również logiczna argumentacja traktatów filozoficznych:

Kiedy chmura wątpliwości zostaje rozproszona dzięki słowom nauczyciela, dzięki oczyszczeniu (*unmārjana*) poprzez zebranie wielu argumentów, dzięki wierze w pisma święte – dzięki każdemu z osobna lub dzięki wszystkim razem, uchwycie wte-

²² *anupāyam hi yadrūpaṃ ko 'rtho deśanayātra vai| sakṛt syād deśanā paścād anupāyatvam ucyate||* T, 2.2.

²³ *taṃ ye paśyanti tādrūpyakrameṇāmālasaṃvidah| te 'pi tadrūpiṇas tāvaty evāsyānugrahātmatā||* T, 2.40.

dy promienie Pana [Śiwy], którego blask jaśnieje w niebie świadomości [dosł. serca] i który niczym słońce zwycięża ciemność²⁴.

Racjonalne argumenty traktatu filozoficznego są pomocne na drodze samo-realizacji, ponieważ usuwają wątpliwości. Dopóki gorliwemu wyznawcy *triki* towarzyszą wątpliwości, dopóty prawdy objawione w pismach nie staną się jego udziałem.

Komentując powyższy fragment, Dżajaratha przytacza fragment *Śīwadrishti* (*Śīvadṛṣṭi*) Somanandy (Somānanda):

Kiedy wszechobecna natura Śiwy została poznana jeden raz (*ekavāram*) w niepodważalnym doświadczeniu (*pratipattyā*) wynikającym z uzasadnionego poznania (*pramāṇa*) albo z pism objawionych, albo ze słów guru, wtedy nie ma już sensu posługiwanie się jakimiś środkami albo nawet medytacją²⁵.

W *Īśvarapratyabhijñānawimarsini* (*Īśvarapratyabhijñānawimarsinī*) kaszmirski teolog w interesujący sposób objaśnia, na czym polega *pratyabhijñā upāya* (utożsamiana z *anupāya upāya*). Omawia porównanie, którym posłużył się Utpaladewa (Utpaladeva): młoda kobieta zakochuje się w młodzieńcu, słysząc o jego niezwykłych przymiotach. Mimo iż nigdy go nie widziała, nie może się uwolnić od myśli o nim, wysyła nawet listy miłosne. Gdy w końcu młodzieniec staje przed nią we własnej osobie, dziewczyna nie rozpoznaje go, ponieważ nie dostrzega przymiotów, o których tyle słyszała. Spotkanie z młodzieńcem nie daje jej więc satysfakcji. Utpaladewa porównuje duszę jednostkową do owej dziewczyny: choć Śiwa przejawia się w wielości form, podmiot indywidualny nie rozpoznaje swoich boskich przymiotów: wszechwiedzy i autonomii. Dusza jednostkowa cierpi i nie znajduje w niczym satysfakcji. Abhinawagupta pisze w następujący sposób o poznaniu wyzwalamym:

Kiedy jednak rzeczywiście [dosł. sposób poruszający umysł, *hrdayaṅgamīkaraṇena*] poznaje te [jego] zalety w wyniku słów pośredniczki albo rozpoznania jego cech charakterystycznych, albo w inny sposób, wtedy na zasadzie nieoczekiwanego rozkwitnięcia kwiatu osiąga natychmiast pewne spełnienie. Gdy rozkosz połączenia powtarza się, doświadcza także innego wytchnienia. Podobnie kiedy majestat Śiwy zostaje uchwycony we własnej jaźni na skutek wskazówek nauczyciela lub rozpoznania mocy wiedzy i działania, wtedy od razu następuje wyzwolenie za życia, zasadzające się na doskonałości. Kiedy natomiast czyni się wysiłki w celu pogrążenia się (*samāveśa*)

²⁴ *guror vākyād yuktipracayaracanomārjanavaśāt samāśvāsāc chāstram prati vyastāt samudītād vāpi kathitāt| vilīne śaṃkābhre hrdayagaganodbhāsimahasah prabhoḥ sūryasyeva sprṣata caraṇān dhvāntajayinaḥ || T, 2.49.*

²⁵ *ekavāram pramāṇena śāstrād vā guruvākyataḥ| jñāte śivatve sarvasathe pratipattyā dṛḍhātmanā| karaṇena nāsti kṛtyam kvāpi bhāvanayāpi vā|| ŚD, 7,5b–6, cytowane w komentarzu Dżajarathy [T, tom II: 350].*

[w najwyższym], wtedy ma miejsce zdobycie nadnaturalnych mocy (*vibhūti*). To jest rozpoznanie jaźni, które przynosi wyższe i niższe nadnaturalne moce²⁶.

Powyższy fragment potwierdza, że doświadczenie mistyczne nie pojawia się nagle, u nieprzygotowanej osoby. Po pierwsze, konieczne są lata doskonalenia świadomości przez praktyki jogiczne. Po drugie, soteriologia *triki* zakłada wiedzę o naturze rzeczywistości, pochodzącą z pism i traktatów filozoficznych. Przeżycie wyzwalające może się pojawić spontanicznie, pod warunkiem że adept posiada już wiedzę o świadomości Śiwy, będącej podstawą wszystkich jego aktów poznawczych.

Bibliografia

- IPV *Īśvarapratyabhijñāvimarśinī of Abhinavagupta. Sanskrit Text with the Commentary Bhāskarī*, t. I–III, red. K.A. Iyer, K.C. Pandey, Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, Delhi 1986.
- MV *Mālinīvijayottaratantram*, red. M. Kaul Shastri, KSTS 37, Śrinagar 1922.
- PTV *Abhinavagupta, Parātriṃśikāvivarāṇa*, [w:] Gnoli R., *Il commento di Abhinavagupta alla Parātriṃśikā (Parātriṃśikātattvavivarāṇam)*, Serie Orientale Roma (58), IsMEO, Roma 1985.
- T *The Tantrāloka of Abhinavagupta with the Commentary of Jayaratha*, red. R.C. Dvivedi, N. Rastogi, t. 1–8, Motilal Banarsidass, Delhi–Varanasi–Patna–Madras 1985.
- VBH *Vijñānabhairava*, [w:] Singh J., *Vijñānabhairava or Divine Consciousness*, Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, Delhi 1993.
- DYCZKOWSKI 1987 Dyczkowski M.S.G., *The Doctrine of Vibration: An Analysis of the Doctrine and Practices of Kashmir Shaivism*, SUNY Press, Albany 1987.

²⁶ *yadā tu dūtīvacanād vā tallakṣaṇābhijñānād vopāyāntarād vā tān utkarṣān hṛdayaṅgamikaraṇenāmṛśati, tadā tatksaṇam adbhuṭaphullanyāyenaiva tāvat kāmapi pūrṇatām abhyeti, paribhogābhyāsarase tu viśrāntīyantarāṇy api labhate; tadvad ātmani guruvacanājñānakriyā-lakṣaṇaśaktyabhijñānāder vā yadā pāramaiśvaryotkarṣahṛdayaṅgamībhāvo jāyate, tadā tatksaṇam eva pūrṇatātmikā jīvanmuktih; samāveśābhyāsarase tu vibhūtilābhaḥ iti tasya pratyabhijñāiva parāparasiddhipradāyini bhavati* | IPV, II: 314–315.

- NITECKA 2005/2006 Nitecka A., *Doświadczenie estetyczne w tantrycznych tekstach Abhinawagupty*, [w:] *Studia Indologiczne*, t. 12/13, red. M. Mejor, P. Balcerowicz, A. Trynkowska, M. Nowakowska, Warszawa 2005/2006.
- NITECKA 2011 Nitecka A., *Abhinavagupta on Music*, [w:] *Interrelations of Indian Literature and Arts*, red. L. Sudyka, Księgarnia Akademicka, Kraków 2011.
- PANDEY 1963 Pandey K.C., *Abhinavagupta. A Historical and Philosophical Study*, Varanasi 1963.
- SACHA 2003 Sacha-Piekło M., *Doświadczenie mistyczne w tantryzmie hinduskim*, [w:] *Między wiarą a gnozą. Doświadczenie mistyczne w tradycjach Orientu*, red. M. Sacha-Piekło, M. Jakubczak, Universitas, Kraków 2003.
- SANDERSON 1990 Sanderson A., *Meaning in Tantric Ritual*, [w:] *Essais sur le Rituel III: Colloque du Centenaire de la Section de Sciences religieuses de l'École Pratique des Hautes Études*, red. A.M. Blondeau, K. Schipper, Louvain–Paris 1996.
- SILBURN 1961 *Le Vijñāna Bhairava*, Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, 15, Éditions de Boccard, Paris 1961.